

O que não se altera pode ser alterado: a predestinação na África Yorùbá e nas religiões afro-brasileiras

J O ã O F E R R E I R A D I A S

CEI – ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa
joaoferreiradias@outlook.pt

Resumo: O presente artigo pretende debater o complexo conceito de ‘predestinação’ entre os Yorùbá, do Golfo do Benim, e nas religiões afro-brasileiras, o qual envolve a concepção teológica de ‘pessoa’, profundamente ligada ao *orí*, a cabeça, como ‘vasilha’ da identidade. Ao resultar de um processo de expansão e desestruturação do Império de Òyó (entre os séc. XV e XIX), das influências das missões cristãs e da presença islâmica, do renascimento cultural lagosiano, e das experiências diaspóricas da escravatura, a identidade yorùbá é uma amálgama conceptual, que influencia as dimensões religiosas afro-brasileiras, em particular o Candomblé jeje-nagô. Nesse sentido, a ‘predestinação’ não é um dogma teológico claro, apresentando-se, antes, como um conceito bicéfalo, entre o algo selado e o algo que pode ser alterado.

Palavras-chave: Yorùbá, religiões afro-brasileiras, predestinação, *orí*.

What cannot be changed may be changed: Predestination in the Yorùbá Africa and in afro-brazilian Religions

Abstract: The present paper aims to discuss the problematic concept of ‘predestination’ among the Yorùbá people and Afro-Brazilian religions. It is known it involves the theological conception of ‘self’, which is, by it turns, related to the mystical head, the *orí*, imagined as being the canister of identity. Yorùbá identity demands to be understood as the result of a process of expansion and disruption of the Òyó Empire (between 15th and 19th centuries), Islamic presence and Christian missions, cultural Lagosian renaissance, and the contributions of returned ex-slaves. Candomblé, particularly the jeje-nago, is influenced by this conceptual melting-pot. In consequence of this, the idea of ‘predestination’ does not present itself as a linear theological dogma, but instead, as a ‘two-headed’ concept: something that is closed and something that may be changed.

Keywords: Yorùbá, Candomblé, Predestination, *orí*.

O presente texto parte de reflexões anteriores¹ sobre o problema da predestinação num quadro cultural *yorùbá* e *candomblecista*. O tratamento do tema é devedor de problemáticas históricas ligadas quer à plasticidade dos conceitos quer às dinâmicas políticas e migratórias nos espaços do Golfo do Benim e Atlântico. Com efeito, um dos primeiros desafios teóricos reside nos entraves conceptuais e linguísticos. Como falar em *teologia* num quadro em que o *theos* resulta da bondade heurística de missionários, viajantes e, mais tarde, intelectuais africanos educados em escolas missionárias? Numa batalha com os termos, propus, noutras sedes, algumas já devidamente anotadas em rodapé, o termo *padrões de pensamento religioso* como alternativo ao conceito de teologia, procurando fugir a amarras conceptuais que enfocam o divino monoteísta e/ou categorias como *verdade*.

Outro problema, eventualmente mais importante, é a dificuldade de lidar com tais padrões de pensamento religioso, em contextos dinâmicos, onde as alterações sociais, políticas, económicas produzem efeitos imediatos nos modelos religiosos. Trata-se de um exercício de atualizações, de entendimentos situados no tempo. Não podemos, em favor da factualidade, pensá-los *ab initio* sob pena de tirarmos conclusões erradas, de assumir os factos coevos ou recentes como de *longue durée*. A plasticidade importa tanto quanto a continuidade, num exercício que é de minuciosa análise histórica, antropológica e fenomenológica. Assim, o que está aqui em discussão é, portanto, concepções religiosas que se aportam aos séculos XX e XXI, embora sejam subsidiadas por acontecimentos históricos balizados entre os séculos XVI e XIX. O presente artigo visa, então, uma viagem à ideia de ‘predestinação’ nos contextos *yorùbá* autóctone e afro-brasileiro do Candomblé jeje-nagô. Tal debate, envolve a concepção teológica – chamemos-lhe assim para fins expositivos – de ‘pessoa’, profundamente ligada ao *orí*, a cabeça, enquanto ‘vasilha’ da identidade. Ao resultar de um processo de expansão e desestruturação do Império de Òyó, (entre os séc. XV e XIX), das influências das missões cristãs e da presença islâmica, do renascimento cultural lagosiano, e das experiências diaspóricas da escravatura, a identidade *yorùbá* é uma amálgama conceptual, que influencia as dimensões religiosas afro-brasileiras, em particular o Candomblé jeje-nagô. Nesse sentido, a ‘predestinação’ não é um *dogma teológico* claro, apresentando-se, antes, como um conceito bicéfalo, entre o algo selado e o algo que pode ser alterado.

1 Ver: João Ferreira Dias – Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do Borí entre os Yorùbás e um olhar ao Candomblé. *Horizonte*. 11:29 (2013) 70-87; João Ferreira Dias – À cabeça carrego a identidade: o *orí* como um problema de pluralidade teológica. *Afro-Ásia*. 49 (2014) 11-39; João Ferreira Dias – *Nos trilhos do pensamento religioso Yorùbá*. 1.ª edição. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2017.

O que é isso dos ‘yorùbá’ e do ‘Candomblé’? As Realidades Religiosas *en passant*.

Na sua obra mais recente, Stephan Palmié² explicita que a história das religiões afro-cubanas revela um processo em que diferentes elementos são *cozinhados* a fim de compor um prato final. A história é, note-se, um cozinhado de elementos contraditórios negociados em relação a contextos. O campo social é a estufa onde a religião irá eclodir. A ‘religião yorùbá’, hoje entendida como uma realidade unívoca e universal, é e sempre foi uma amálgama de práticas dispersas num território vasto, que comporta a atual Nigéria, parte do Togo e da República do Benim. A própria noção de espaço geográfico, cultural e político ‘yorùbá’ é um produto pós-império, numa altura em que a colonização inglesa do séc. XIX pautava as transformações de todas as naturezas, alimentando uma contrarresposta nativa conhecida como *Renascimento (Cultural) Lagosiano*³. Resultado dos movimentos de retorno dos ex-escravos do Brasil (os ‘nagô’), da Serra Leoa (os ‘sàró’) e de Cuba (os ‘lukumi’), este movimento cultural pan-africano, visava a restauração de uma “nação” yorùbá, valorizando, para isso, os trajes, a gastronomia, e o que afirmaram como ‘religião tradicional’ (*èsin ibilè*). Trata-se, contudo, de um exercício de, nos termos de Arthur Danto⁴, ‘alinhamento retrospectivo’, em que o passado é reajustado em favor dos interesses presentes.

Ao se constituir como uma manta de retalhos, à designação ‘yorùbá’ correspondem, então, subgrupos étnicos como: Egbá, Egbádo, Òyó, Ìjèbú, Ifè, Ondo, Ilorin, Ibàdàn, Kétu, entre outros⁵. Tratam-se, então, de subgrupos étnicos que correspondem, *lato senso*, a aglomerados habitacionais, como aldeias ou cidades, possuindo estruturas políticas e religiosas próprias, embora influenciadas pelos modelos de Òyó, capital do império, o qual acelerou os contactos étnicos proto-yorùbá e o diálogo inter-religioso interno, promovendo dinâmicas relacionais entre deuses. Em relação à palavra “yorùbá”, Verger⁶ informa que entre 1656 e 1730 os registos dos primeiros viajantes apelidam de “Ulkumy” a região que corresponderia, mais ou menos, à área de influência Òyó e que se tornaria o que vulgarmente se designa por “país” Yorùbá. Seria em 1734, com a elaboração do mapa da região por parte de Snelgrave, que o termo “Ulkumy” daria lugar a “Ayo” ou “Eyo”, pretendendo designar

2 Stephan Palmié – *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

3 Lorand J. Matory – *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

4 Arthur Danto – *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

5 Os subgrupos étnicos proto-yorùbás e yorùbás correspondem, igualmente, a espaços geográficos, geralmente aldeias e cidades, com estrutura política e administrativa própria. No quadro do Candomblé, tais designações tendem a estar associadas a nações religiosas, i.e., a subgrupos rituais que invocam ideais africanos imaginados em relação a tais *clusters* étnicos.

6 Pierre Verger – *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

a cidade de Òyó. Sobre o próprio termo “yorùbá”, diversos autores⁷ e informantes falam em “Yarriba” como o termo arábico e haúça, usado pelos povos islamizados do norte da Nigéria e do Níger, para designar os povos de Òyó, e que nas palavras de nativos *yorùbás* significaria “infiel”. Paul Lovejoy apresenta dados um pouco diferentes, afirmando que o termo *yorùbá* derivaria de *Yarabawa*, palavra haúça relativa a um grupo de pessoas, mais do que a uma nação política. Informa, ainda, que o termo teria sido usado, pela primeira vez, por Ahmed Baba em 1613, considerando, ainda, que o autor se referiria a uma designação étnica com utilização anterior⁸.

O espaço exíguo não permite uma análise detalhada da constituição da identidade *yorùbá* e seu ideal renascentista⁹. Serve para o constante dizer que, sediado em Lagos, local onde se instalou a Church Missionary Society (CMS) e onde aportaram inúmeros ex-escravos, o Renascimento Cultural Lagosiano fez uso ideológico dos elementos autóctones e procurou constituir uma ‘nação’ africana, mesmo que simbólica, diante da colonização inglesa, em que a apropriação da figura de Odùduwà desempenhou importante papel, ao surgir como “Pai Fundador” de toda uma nação. No entanto, como afirma Ilésanmí:

“A heterogeneidade, mais do que a homogeneidade, enquanto facto históricos, conduziu os vários grupos linguísticos ‘Yorùbá’ a observarem-se a si mesmos muito mais como identidades separadas do que como um todo nacional. Se eram historicamente heterogêneos, poderiam ser religiosamente homogêneos?”¹⁰.

Chegamos, pois, a um ponto importante. Perante tal, impõe-se reconhecer que a ideia de ‘religião *yorùbá*’ é, em rigor, um mito, uma assunção ideológica e uma visão macrossistémica da realidade, pois que, como argumenta Peel¹¹, o sistema religioso *yorùbá* parece diferente quando olhado de lugares diferentes. E parece diferente porque é, de facto, diferente. Entre os cultos dos ancestrais, dos deuses protetores locais, dos deuses presentes no vilarejo familiar, o sistema de *Ifá* que tende a aglutinar todos os elementos numa lógica estruturada a partir dos cânones islâmico e cristão, à instrumentalização de uma figura de ser-supremo que funciona como ‘guarda-chuva’ inter-religioso, constrói-se a permanentemente reatualizada

7 Hugh Clapperton – *Journal of a second expedition into the interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo*. Filadélfia: Carey, Lea & Carey, 1829; Robin Law – The politics of commercial transition: Factional conflict in Dahomey in the context of the ending of the Atlantic slave trade. *Journal of African History*. 38:2 (1997) 213-233.

8 Paul E. Lovejoy – The Yoruba Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade. In *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Org. Toyin Falola; Matt D. Childs. Bloomington/Indianapolis, 2005, p. 40-56.

9 João Ferreira Dias – Dos “Nàgô” da Bahia aos “Pórtugérê” de Lisboa: Um olhar sobre identidade e religião em diáspora. *Cadernos de Estudos Africanos*. 25 (2013) 183-205; João Ferreira Dias – À cabeça carrego a identidade: o *orí* como um problema de pluralidade teológica..., p. 11-39.

10 Thomas Mákanjúplá Ilésanmí – The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland. *Journal of Religion in Africa*. 21:3 (1991) 129. Tradução da responsabilidade do autor.

11 John D. Y. Peel – *Aladura: a Religious Movement among the Yoruba*. London: Oxford University Press, 1968, p. 29.

identidade religiosa *yorùbá*. Com efeito, um dos argumentos que é possível apresentar é o de que o complexo religioso designado por *yorùbá* mais se assemelha a um aglomerado de sistemas religiosos que se cruzam, justapõem ou se apartam, consoante a situação, do que a *uma* religião propriamente dita.

Por seu turno, o Candomblé é uma religião que nasce no Brasil, mais concretamente na Bahia, como resultado do processo de transferência de escravos do Golfo do Benim, durante o Ciclo do Benim, entre 1770 e 1850¹², em resultado do desmantelamento do Império de Ọ̀yọ́ e das guerras de libertação e expansão do reino do Daomé¹³. Nesse sentido, a emergência do Candomblé não é despida da agência *yorùbá*, identidade religiosa a partir da qual se teceram parte determinante das estruturas rituais, cosmológicas e organizativas. Este cenário imbrica-se, necessariamente, na importância demográfica destes povos no processo transatlântico de escravos. Tratou-se de um processo de negociações e ‘rearranjos rituais’¹⁴, em que diferentes elementos africanos foram ressignificados, mesclados e acomodados entre si e com elementos ameríndios e do catolicismo popular vigente, a favor da criação de um corpo coerente. Povos falantes de *yorùbá*, falantes de *mbundu* e falantes de *ewe-fon* aportaram ao Brasil reordenando as suas tradições, criando *corpus* mitológico e *praxis* estruturadas e nucleares, que foram formatadas nos primeiros templos (“terreiros”) de Candomblé¹⁵ e agrupadas em ‘nações’ idealizadas que se aportam, pela via linguística e de nomenclatura das divindades, a localismos do Golfo do Benim, e à vasta região bantu. Tratam-se de cultos, compondo um todo religioso sob o epíteto de “Candomblé”, em torno de entidades religiosas, designadas por Orixás (do *yorùbá* Ọ̀rìṣà), Voduns e Inkices, em que se reconstitui tanto o modelo político quanto o familiar do Golfo do Benim num complexo religioso conventual, onde a senioridade e a hierarquia, medidas a partir da iniciação, assumem grande relevo, e no qual o transe ritual, as danças que reconfiguram a memória coletiva¹⁶ e a música são essenciais à vivência religiosa. Assim, o Candomblé apresenta-se como uma religião fortemente estruturada num ideal de autenticidade e de ancestralidade que configura politicamente um ideal africano¹⁷. Esse ideal africano está presente nos movimentos de reafricanização que visam restaurar uma África mítica, e que aqui vem ao caso ao tratarmos do problema da predestinação. Uma

12 Claude Lépine – *Os nossos antepassados eram deuses*. 2001. Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>.

13 John D. Y. Peel – *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

14 Stefania Capone – O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. *Revista Pós Ciências Sociais*. (2011) 8-16.

15 Luis Nicolau Parés – *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006; Renato da Silveira – *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

16 Roger Bastide – Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique*. 21 (1970), 65-108.

17 Stefania Capone – *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.

vez que a literatura é essencial no exercício de reafrikanização¹⁸, associada à emergência do sistema de *Ifá* como modelo religioso *yorùbá* por excelência, e à iniciação de candomblecistas neste segmento religioso seja por via de nigerianos aportados ao Brasil, seja por via de religiosos cubanos¹⁹, encontramos um quadro em que as temáticas filosófico-religiosas tomam parte ativa num cenário onde a ritualidade sempre constituiu o cerne identitário.

A Predestinação, o que não se altera pode ser alterado

Chegamos, portanto, ao cerne de uma questão cujas raízes se posicionam, em primeiro lugar, nas missões cristãs no território *yorùbá*²⁰, as quais foram responsáveis por trazer aos pensamentos *yorùbá* e *fon* uma série de categorias de pensamento que lhes eram exógenas²¹, e que nas interseções com o islão místico africano foram passadas à peneira local. Com isto presente, reforço o argumento de que sem estes encontros religiosos não teria sido possível construir uma interpretação local de predestinação. Ao oferecerem categorias exógenas, quer o islão quer o cristianismo contribuíram para a modelagem do sistema de *Ifá*, ao mesmo tempo que formataram o pensamento das elites intelectuais locais, imbricadas entre os padrões autóctones e os elementos exógenos, produzindo ressemantizações dos conteúdos religiosos. É exemplo paradigmático o trabalho de Idowu²².

O assunto inicia-se com a definição de pessoa entre os *yorùbá*. A definição mais corrente informa-nos que o sujeito é composto por corpo (*àrá*), cabeça (*orí*) e 'espírito' (*èmí*). No entanto, esta pode ser alargada e incluir o coração (*òkàn*), concebido como portador de conhecimento, o que equivale a uma herança europeia expressa no francês "*savoir par cœur*"; as pernas (*esè*), os joelhos (*orúkún*), os dedos (*ika esè*), a canela (*ojúgun*), a planta do pé (*àtèlèsè*) e a boca (*enu*). Parece razoável reconhecer que a designação dos órgãos em língua *yorùbá* não traduz uma necessária substância religiosa. É um facto que a planta do pé, pela sua ligação à terra, e a boca pelo ato ritualizado de comer (*ajeun*), contêm significados religiosos, mas o mesmo é difícil de estender aos dedos, à canela ou aos joelhos. Nesse sentido, para efeitos de discurso religioso, prevalece o primado do corpo físico, o elemento imaterial

18 Stefania Capone – A Busca da África no candomblé; Renato Botão – Ubirajara Dos Santos. Volta à África (re)afrikanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. *Revista Aurora*. (2008); Aislán Vieira Melo – Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. *Revista Antropológicas*. (2011).

19 Stefania Capone – A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.

20 Stephan Palmié – O trabalho cultural da globalização iorubá. *Religião e Sociedade*. 27:1 (2007) 77-113; John D. Y. Peel – *Religious encounter and the making of the Yoruba...*, XX.

21 Babalola Yai Olabiye – From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area. In *L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire*. Org. Jean-Pierre Chrétien. Paris: Karthala, 1993, p. 241-265.

22 Bolaji Idowu – *Olódùmarè: God in Yoruba belief*. London: Longmans, 1962.

(o sopro da vida) e a cabeça, portadora da identidade e vasilha do destino²³. No entanto, uma vez que lidamos com um cenário onde a mudança importa determinantemente, o dilema das transformações opera-se, por exemplo, na introdução de elementos teológico-filosóficos onde antes não eram presentes, como seja, a metaforização das pernas como símbolo de perseverança²⁴. Tal facto, importa diretamente ao universo simbólico *yorùbá*, porquanto acarreta uma alteração ao universo 'teológico'. Nesse quadro, as pernas adquirem uma nova dimensão simbólica. Assim, ao *orí* material e imaterial, quer dizer, ao *orí*-matéria e ao *orí*-componente espiritual, e ao corpo *per se*, justam-se as pernas como sinónimo de autodeterminação. Desse modo, a autodeterminação passa a constar dos elementos participantes da predestinação. A forma como os elementos vão sendo acomodados e acrescentados ao universo religioso expõe a plasticidade e a dinâmica do contexto religioso presente.

Sumariamente, sabe-se, e a literatura é clara nesse capítulo, que a cabeça, enquanto vasilha de identidade e destino (*ìpín*), compõe-se de *orí odè* (cabeça exterior) e *orí inú* (cabeça interior ou mística²⁵). Do mesmo modo, é consensual a ideia de que há *orí* bom (*olóri rere*) e *orí* mau (*olóri burúkú*), i.e., que se é portador de um destino favorável ou penoso²⁶. Todavia, o primeiro sinal da complexidade do universo religioso *yorùbá*, expondo a fragilidade dos argumentos unidimensionais, é a forma como o destino se expressa no sujeito, i.e., se lhe é atribuído ou imposto²⁷. Esse dilema é apenas parte de um intenso problema de natureza filosófico-religiosa²⁸. Tema, todavia, menos explorado é a questão da personalidade humana como algo passível de ser exterior ao *orí* e ao *ìpín*, não obstante os trabalhos de Fayemi²⁹ e Oluwolé³⁰, dedicados ao problema do caráter e da personalidade como agentes *per se*, argumentos em que o livre-arbítrio atua como fator de sucesso ou insucesso, seguindo a trilha de Abiodun.³¹ Segundo aqueles autores, a obtenção de capacitações sociais enquanto ferramentas de socialização, através da educação, permitem que

23 Oladele Abiodun Balogun – The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: a Soft-Deterministic Interpretation. *Nordic Journal of African Studies*. 16:1 (2007) 116-130.

24 Kólá Abimbólá – *Yoruba Culture: a Philosophical Account*. Birmingham: Iroko Academic Publishers, 2006.

25 Oladele Abiodun Balogun – The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: a Soft-Deterministic Interpretation..., p. 117.

26 Oladele Abiodun Balogun – The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: a Soft-Deterministic Interpretation..., p. 122.

27 Yunusa Kehinde Salami – Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. *Afro-Ásia*. 35 (2007) 263-279.

28 João Ferreira Dias – Fórmulas religiosas entre os Yorùbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpín. Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, 2011.

29 Ademola Kazeem Fayemi – Human Personality and the Yoruba Worldview: an Ethico-Sociological Interpretation. *The Journal of Pan African Studies*. 2:9 (2009) 166-176.

30 Sophie Oluwolé – Who are (we) the Yoruba? A Key Note Paper Delivered at a Pre-Word Philosophy Day Conference, June 12, at the National Theater, Lagos, 2007 Fayemi – Human Personality and the Yoruba Worldview...

31 Rowland Abiodun – Identity and the artistic process in the Yoruba aesthetic concept of Iwa. *Journal of Cultures and Ideas*. 1 (1983) 13-30.

os sujeitos obtenham reconhecimento social e sucesso. Este postulado encontra-se em correlação com o conceito de *Ìwà Pẹ̀lẹ̀*, desenvolvido pelo eminente teólogo *yorùbá* Wándé Abimbólá³².

Não obstante a vasta literatura sobre a questão da predestinação *yorùbá*, iniciada, essencialmente, com a obra de Idowu³³, há aspetos que merecem uma nova leitura. Para os devidos efeitos carece mencionar que há uma conceção mais ou menos aberta de que o destino é atribuído ou imposto ao sujeito (o que *per se* são visões díspares) e que ele deverá cumprir na sua vida terrena; de que o *orí* é o portador desse destino e é entendido como um *Òrìṣà* individualizado. Em traços largos, é isto que a teologia *mainstream* do *orí* diz. Todavia, a partir dos dados coletados, há um aspeto que adensa a problemática do destino entre os *yorùbá* e que tem a ver, em parte, com a tradução e tradição linguísticas. Enquanto expressão da cultura, a linguagem permite aferir conteúdos de natureza *teológica*. A partir do depoimento de um nativo *yorùbá*, ligado aos cultos dos *Òrìṣà*, há uma distinção entre *destiny* (*destino*) e *fate* (*fado*), ou seja, nos termos locais, entre *ìpin* e *àyànmọ̀*. Compreende-se que o recurso à língua inglesa se afigura importante, porquanto foi a partir da agência missionária anglo-saxónica que se deram os encontros cristãos-*yorùbá* que produziram importantes mudanças nos padrões de pensamento local. De acordo com o *Dictionary of yoruba language*, publicado em 1918 pela Church Missionary Society (CMS), a qual constitui edição revista do original publicado por Samuel Ajayi Crowther e que contou com a colaboração do reverendo *yorùbá* (segundo um claro alinhamento retrospectivo³⁴) Thomas A. J. Ogunbiyi, o termo *destiny* é traduzido para *yorùbá* por *opin*, *nkan*, *tabi* e *énikan*, enquanto que *ipin* é traduzido por *portion* (*porção*). Os termos mencionados chamam à atenção pela sua dissonância com a tradução para destino utilizada na literatura dedicada ao assunto. Essa dissonância de tradução permite conceber *ipin* como dizendo respeito à porção do destino coletivo que se individualiza no sujeito. Esta noção reforça o carácter coletivo do destino, evidenciando, dessa forma, o contributo teológico judaico-cristão, mas também colocando em ênfase o carácter comunitário da religião no espaço *yorùbá*. Encontramos, aqui, uma simbiose entre imaginários religiosos.

Os debates linguísticos não se encerram aqui. Por sua vez, *fate* encontra-se traduzido, no mencionado dicionário, por *ipin*, *opin*, *idarisi* e *iku*³⁵. Parece claro estar-se diante de uma conjugação entre, nos termos portugueses, destino e fado, ou, nos termos ingleses, “algo que está talhado a acontecer a uma coisa ou objeto

32 Wándé Abimbólá – *Iwapele: the Concept of Good Character in Ifa Literary Corpus*. In *Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music. Dance and Drama*. Ed. Wándé Abimbola. Ile-Ife: University of Ife, 1975, p. 389-420.

33 Bolaji Idowu – *Olódūmarè: God in Yoruba Belief*. London: Longmans, 1962.

34 Stephan Palmié – O trabalho cultural da globalização iorubá..., XX.

35 O termo *iku* remete para “morte”, apresentando uma interpretação de destino como fim existencial da matéria.

como pré-concebido” e “determinação individual”, reforçando, deste modo, a noção de *porção*³⁶. Observe-se agora *àyànmó* no citado dicionário da CMS, em que é traduzido por *fate* ou *destiny*, remetendo *in situ* para a observação do termo *àbáfù*. Observa-se que o processo de tradução é um exercício emaranhado e dilemático, com perdas, mas acima de tudo com muitas remissões. A língua *yorùbá* tem um sentido simbólico, difícil de alcançar em línguas ocidentais, problema ampliado com conceitos cuja natureza teológica remete para padrões exógenos. Não obstante, os termos *fado* e *destino* mantêm relação. Ora, na observação do termo *àbáfù*, surge a tradução inglesa de *luck* (*sorte*), *fortune* (*fortuna*), *fate* (*fado*), oferecendo o exemplo de *àbáfù mi ni*, i.e., “it is my fate” (“é meu fado”). Não deixa de ser notória a presença de uma formulação de natureza ocidental, de resignação e passividade, distante de um *ethos* dinâmico e marcado pela manipulação religiosa, como é o caso *yorùbá*³⁷. Tal permite pensar a verdadeira operatividade das traduções quando elaboradas diretamente a partir de categorias que não as locais. Traduzir categorias é traduzir concepções do mundo e, nesse sentido, há sempre uma natural perda de matéria ou conteúdo das cosmovisões de partida. As pontes estabelecidas são, regra geral, sobre fundações frágeis, ao aportarem a um conjunto de possibilidades mais do que a realidades. Dito de outro modo, encontramos-nos limitados, quando não tomada a realidade pelas categorias nativas, às interpretações a partir de um manual de códigos culturais exógenos, cuja natureza os revela, portanto, não operatórios. Tal assunção é ainda reforçada pelo contexto em que as traduções, ao caso, ocorreram: a CMS. O *background* cristão e os encontros religiosos³⁸ não podem ser, dessa forma, menosprezados.

Do mencionado, evidencia-se que a ideia de uma matriz religiosa *yorùbá* é tão falaciosa quanto a ideia de um Cristianismo. Reconhecido o primado da pluridimensionalidade religiosa *yorùbá*, a nossa interpretação adensa-se com os comentários de Adekanmi, segundo o qual “*ìpin* é a testemunha do *orí*, *ìpin* é a testemunha do nosso fado, aquilo que nos deverá acontecer na vida” (tradução minha). Ora, recuperemos o mencionado até aqui, segundo o qual *ìpin* corresponderia à porção individual do destino coletivo. Segundo o mesmo informante, nativo *yorùbá* e apelidado de “conhecedor da tradição”, nas palavras dos seus conterrâneos, o *ìpin* tem natureza antropomórfica ou pelo menos espiritual por subjetivação. *Ìpin* deixa de ser o destino para ser a testemunha daquele, colando-se a *Òrúnmilà/Ìfá*, divindade e sistema de adivinhação, geralmente tomado como sinónimos (ou, recorrendo a imagem própria do cristianismo, seriam a mesma essência). Não obstante essa justaposição ou

36 Joy M. Hawkins (comp.) – *The Oxford Paperback Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1983.

37 João Ferreira Dias – A religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de “religião” em África e o caso *yorùbá*. *Etnográfica*. 17:3 (2013) 457-476.

38 John D. Y. Peel – *Religious encounter and the making of the Yoruba...*, XX.

essência partilhada, *Ilésanmí*³⁹, não apenas os separa, como considera *Òrúnmìlà* não como uma divindade (*Òrìṣà*), mas, antes, como o criador do sistema de adivinhação conhecido como *Ifá*. Tal postulado é particularmente significativo, atendendo à tradição de divinização do sistema e do seu criador, com todo um *corpus* mitológico bem estruturado. Se tomado como um método divinatório *per se*, encontramos-nos diante um problema de historiografia religiosa, a fim de conhecermos quem seria *Òrúnmìlà* e até que ponto este se haveria transformado num ancestral divinizado ou não. Por outro lado, se tanto *Òrúnmìlà* quanto *Ifá* forem termos para se referir ao mesmo sistema divinatório, então temos um processo teológico de antropomorfização e consequente construção de um complexo mitológico.

Retoma-se, aqui, o diálogo com Adekanmi. Perante a sua afirmação de que *ìpin* é a testemunha do destino, conduzindo-nos, em primeiro lugar, à imagem de *Òrúnmìlà*, coube contrainterrogar com um epíteto da divindade (agente criador do método?), “*Elerin ìpin?*”, ao qual Adekanmi deu a resposta:

“*Eleri* significa testemunha, *eleri ni ìpin* significa que *ìpin* é uma testemunha; por exemplo, se estiver numa situação que necessita de uma solução, mas não a conhece ou não a tem, o *orí* poderá ajudá-lo ligando-o a uma pessoa, acidentalmente, uma vez que é seu destino, e será essa pessoa que encontra que providenciará a solução. Essa pessoa que encontra tornar-se-á na testemunha do seu destino na vida. *Ìpin* é fado enquanto destino é *àyànmọ́*”⁴⁰.

O depoimento é particularmente complexo. Além da agência atribuída ao *orí*, tornando-o dotado de independência face ao sujeito, compreende-se que o testemunho que está em jogo não é apenas relativo ao método divinatório, que testemunha/depõe sobre o futuro dos sujeitos, mas também qualquer pessoa que o *orí* – enquanto divindade autónoma ainda que sendo a nossa cabeça mística – coloca no nosso caminho a fim de providenciar uma solução para um problema que esteja a condicionar o rumo dos acontecimentos. O *orí* providencia, deste modo, o agente desbloqueador.

Assim, se por um lado, *ìpin* é, então, o agente que testemunha o nosso destino podendo tomar parte ativa nele ou não, um sujeito físico, uma pessoa, sabendo que ao mesmo tempo o ato de testemunhar encontra-se ligado à divindade *Òrúnmìlà*, por outro, *ìpin* é o nosso fado, ficando destino definido por *àyànmọ́*. Porém, como visto a partir do dicionário produzido pela CMS, a separação entre termos não é rigorosa. Nas ligações entre *orí* e *ìpin*, i.e., na forma como o “bom” e o “mau” *orí* condicionam

39 Thomas Mákanjúplá Ilésanmí – The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland..., p. 220.

40 A citação trata-se de um testemunho direto.

o decurso de vida do sujeito, e perante a questão: “nós podemos mudar nosso destino ou ele já está predeterminado?”, afirma o interlocutor:

“[...] a sorte percorre diferentes caminhos para assistir nossas orações. Por exemplo, duas pessoas do mesmo sexo, idade, educação, poderão não alcançar o mesmo sucesso por causa do seu *orí*, o seu fado encarregar-se-á das suas chances e oportunidades. O destino não pode ser alterado, mas pessoas mal-intencionadas poderão atrasá-lo, por essa razão devemos potenciar o nosso destino por meio de sacrifícios, orações e meditação”⁴¹.

Voltamos a ver como o *orí* determina o trajeto da pessoa, a capacidade desta se realizar. Sorte e fortuna aparecem em ação em matéria de realização do destino, ao mesmo tempo que cumpre ao sujeito o *dever* de potenciá-lo por via de sacrifícios⁴² e outras formas de relação⁴³. Ainda que declare que o destino não pode ser alterado, reconhece que o mesmo pode ser alvo de ação externa, o que representa que o mesmo não possui um caráter independente e autónomo, estando sujeito a interferências. Esta lógica aproxima-se do padrão dinâmico e atuante do sistema religioso *yorùbá*, diferenciado dos padrões exógenos de natureza cristã, já mencionados. Dito de outro modo, reconhece-se que alternativas teológicas correspondem a diferentes formulações e postulados conviventes, o que equivale a dizer que não há uma unidade dogmática/doutrinal.

A discussão teológica sobre o *orí* ganha novo fôlego quando se toma em análise a obra do *bàbálààwó* (sacerdote de *Ifá*) norte-americano Philip Neimark, *The Way of the Orisa*. Reconhece-se, contudo, que a sua explicação sobre o problema resulta de um processo de reflexão teológica, bem como de uma leitura enquanto sujeito ocidental, cuja carreira religiosa, num quadro de transnacionalização, não pode deixar de ser colocada em diálogo com as tipologias da *Nova Era*. De acordo com o sacerdote e autor, o destino do sujeito pode ser dividido em três partes complementares: *àkúnleyan* (que Salami diz ser aquilo que é escolhido de joelhos), como sejam os pedidos feitos pelo sujeito na casa de *Àjàlá* (divindade oleira que fabrica os *orís*), i.e., o número de anos de vida, número de filhos, tipos de relacionamentos, etc.; *àkùnlègbà*, que será o ambiente fornecido para o cumprimento do destino, como o caso de alguém que deseja morrer de doença seja-lhe concedido nascer num período de epidemia geral; em contrapartida *àyànmó* é aquilo que não é passível de ser alterado⁴⁴. Também Neimark nos remete, com *àyànmó*, para algo

41 A citação trata-se de um testemunho direto.

42 O sacrifício corresponde ao contrato teorizado por Marcel Mauss – *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1925.

43 As propostas de oração e meditação espelham categoricamente a permeabilidade do imaginário religioso *yorùbá*.

44 Philip Neimark – *The Way of the Orisa. Empowering Your Life through the Ancient African Religion of Ifa*. San Francisco: Harper Collins, 1993, p. 150.

inalterável, ao passo que os outros dois elementos, segundo o autor, são mais permeáveis à mudança por ação do sujeito. Ora, nesse sentido, teríamos de um lado àyànmó, o destino *per se*, os principais acontecimentos que determinarão a vida do sujeito, e de outros fatores secundários que são passíveis de maior manipulação, o verdadeiro âmago da religião entre os *yorùbá*⁴⁵.

É importante reconhecer que tais debates se encontram circunscritos ao sistema de *Ífá*, onde as questões de natureza filosófica e teológica operam de modo mais evidente e normativo. Como é sabido, o sistema de *Ífá* é herdeiro da geomania dos povos islamizados do norte da Nigéria, como os *haúça*. Como mostraram Parrinder⁴⁶ e Matory⁴⁷ a penetração do islão é um fenómeno de longo-termo no espaço cultural *yorùbá*. Tal facto redobra-se de importância quando nos confrontamos com assunções metodológicas exclusivistas, alavancadas no sistema de *Ífá*. Sobre tal, afirma Ilésanmí:

“Se a teoria de *Ífá* se consubstancia nas práticas atuais por toda a Iorubalândia, então justificar-se-ia afirmar que [o Sistema de] *Ífá* serviu como modelador de toda a vida sociorreligiosa dos *Yorùbá*, ab initio. Mas não foi o caso”⁴⁸.

Perante o exposto, evidencia-se a pluralidade teológica *yorùbá*, que remete a questão do *orí* para as andanças históricas de um cenário e de períodos confusos, como afirmou Peel⁴⁹. É lícito lamentar que Ilésanmí não tenha discutido o problema de modo mais exaustivo, aguardando-se eventuais desdobramentos da inflexão apresentada. Todavia, o argumento apresenta-se claramente: o sistema de *Ífá* é, tão somente, um dos vários segmentos religiosos do espaço conhecido por *yorùbáland*. Isso significa que existem outras formas de organizar o religioso naquela geografia. Os modelos de culto locais, ligados aos sacerdócios exclusivos de uma divindade, apresentam padrões próprios, os quais ficam fora das fronteiras de *Ífá*, um sistema religioso mais hermético e que opera com categorias de tradição judaico-descendente, nomeadamente a ideia de ser supremo, que ali se formula na figura de *Olódùmarè*⁴⁷. A ideia de unitarismo religioso *yorùbá* influenciou trabalhos como o de Juana Elbein dos Santos⁴⁸, alicerçado, sobremaneira, nos postulados do sistema de *Ífá* e num pensamento estruturalista que pouco operatório se mostrou, ao agrupar divindades nomeadamente em “da esquerda” e “da direita”, sem expressar à

45 João Ferreira Dias – A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de “religião” em África e o caso *yorùbá*..., XX.

46 Geoffrey Parrinder – Islam and West African Indigenous Religion. *Numen*. 6:2 (1959) 130-141.

47 Lorand J. Matory – Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the *Ọ̀yọ̀-Ȳorùbá*. *American Ethnologist*. 21:3 (1994).

48 Thomas Mákánjúplá Ilésanmí – The Traditional Theologians and the Practice of *Ọ̀rìṣà* Religion in *Yorùbáland*..., p. 220.

49 John D. Y. Peel – *Religious encounter and the making of the Yoruba*..., XX.

esquerda ou à direita *do quê* tais estão (ficando-se imediatamente com a sugestão do imaginário cristão de “à direita do Pai”).

A presença de um imaginário cristão no contexto *teológico yorùbá* que venho observando, e que veicula de forma determinante a figura de um ser-supremo, *Olódùmarè*, encontra-se impressa em Idowu:

“É premente reenfatizar a ligação entre *orí*, a essência do ser e *Òrìṣè*, a “cabeça-origem” do sujeito. *Òrìṣè* é *Olódùmarè* Ele mesmo, como já notámos. O *orí* que é a essência da personalidade, a personalidade-alma do Homem, deriva diretamente de *Olódùmarè* cuja única prerrogativa é colocá-lo (*orí*) no Homem, porque Ele é a inesgotável força da vida. Isso significa que sem Ele não há existência”⁵⁰.

Encontramo-nos, novamente, diante um problema metodológico cristocêntrico, tendo presente que Idowu era um eminente pastor da Igreja Metodista nigeriana. Este enfoque na figura do ser-supremo encontra correspondência com o sistema de *Ifá*, mas isso não significa que nas múltiplas organizações locais dos cultos aos *Òrìṣà* não se encontram conflituantes versões *teológicas*. Se Idowu e Balogun consideram que é *Olódùmarè* quem molda os *orís*, na versão mais popular é *Àjàlá*, o oleiro alcoólico que assume esse papel. Este, por sua vez, tanto é concebido como uma divindade independente como um epíteto de *Òṣàlá*, o *Òrìṣà* da criação, que Idowu considera como arqui-divindade de *Olódùmarè*. Um detalhe que reforça a diversidade e questiona o unitarismo utilitário, mas inconsistente.

O *orí* e a predestinação no Candomblé

Enquanto resultado histórico de um processo de reconfigurações étnicas⁵¹ e *rearranjos rituais*⁵², o Candomblé revela-se uma manta de retalhos *teológicos*, em que as continuidades foram acompanhadas de processos de inovação e ressignificação. Desse modo, observar a predestinação no Candomblé compreende um exercício em que estão conjugados elementos africanos, islâmicos e cristãos, quer oriundos de África quer das dinâmicas do processo brasileiro. As sínteses conceituais são um fenómeno de longo-termo, quer ligadas às dinâmicas próprias de consolidação do Candomblé, quer à intelectualização dos seus membros⁵³. Essa intelectualização produz uma simbiose entre a produção académica e a *teologização* interna dos terreiros. No entanto, não é na literatura que se resume a formulação dos sentidos do *orí*

50 Bolaji Idowu – *Olódùmarè: God in Yoruba Belief...*, p. 170-171. Tradução da responsabilidade do autor.

51 Luis Nicolau Parés – *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

52 Stefania Capone – O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas..., p. 107-128.

53 Reginaldo Prandi – *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

e da predestinação no Candomblé. A esse contributo é preciso juntar os anteriores, dados pelo catolicismo e do espiritismo.

De modo abrangente, no Candomblé de tradição ‘yorubanizante’, i.e. no Candomblé *nagô* (mas, em favor das permeabilidades inter-étnicas, as matrizes *yorúbás* estão presentes noutros segmentos religiosos africanos do Candomblé, designados por «nações»), tal como entre os *yorúbá* de hoje, o *orí* é concebido como uma divindade individual, ao mesmo tempo que se assume como vasilha do destino, o qual precisa de ser potenciado através do *bɔrí*, ritual que alimenta a cabeça. Sobre este, a literatura já abordou de forma inequívoca as suas dimensões rituais⁵⁴. O que é relevante notar é, por um lado, as múltiplas divindades que se encontram envolvidas no processo ritual e, ao mesmo tempo, as finalidades que o *bɔrí* acarreta. Iniciado no Candomblé pelo Tata Pérsio de Airá, já falecido, e filho carnal, do também falecido, Pai José Carlos de Ibualamo, ambos figuras importantes na história do Candomblé em São Paulo, (Opotun) Vinicius de Santana afirma o seguinte:

“*Bɔrí* é o ritual específico para alimentar o *orí*, que é a Divindade que rege a cabeça das pessoas. Na Sociedade *Ilé Alákétu Asè Ibùalámo* [terreiro fundado pelo seu pai carnal] o *Bɔrí* é realizado com algumas finalidades, sendo que, para cada uma dessas finalidades, os elementos necessários que compõem o *Bɔrí* podem variar. Há *Bɔrí* que tem por finalidade acalmar a cabeça de uma pessoa ou, por exemplo, o *Bɔrí* que é realizado em pessoas já iniciadas, antes de essas realizarem oferendas para os seus *Òrìṣà*. Sobre o último caso, o *Bɔrí* sempre é realizado antes da oferenda para o *Òrìṣà*, pois acreditamos que, para o *Òrìṣà* receber uma oferenda, é necessário que antes o *orí* tenha sido alimentado. Essa premissa ocorre também quando da iniciação, que, antes de o *Òrìṣà* ser sacralizado na cabeça de uma pessoa por meio do *Osù*⁵⁵, ela terá passado por um *Bɔrí*, para que sua cabeça esteja apta para receber a energia do *Òrìṣà*. O *Bɔrí* é de fundamental importância no Candomblé, sendo que ele alimenta a Divindade responsável por nossas escolhas, pelos caminhos que vamos seguir, etc. No *Ilé Ibùalámo* o *bɔrí* é realizado com o objetivo de alimentar *Orí*, que é a Divindade que rege a cabeça da pessoa. Além disso, outras Divindades que também possuem forte ligação com a cabeça como um todo são celebradas. Dessa forma, reverenciamos *Ìyá Orí* que é tida por nós como a Mãe da Cabeça e *Nàná*, pois acreditamos que ela é a dona da massa encefálica. *Òrìṣà* é festejado por ser ele o grande responsável pela vida do ser humano, aquele que, por meio do seu sopro divinizado (*emi-ofurufu*), realiza o milagre da vida, mas não por uma ligação direta com *Orí*”⁵⁶.

54 Arno Vogel [et al.] – *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

55 *Osù* é um amalgamado de substâncias vegetais, outras secas, algumas torradas, que são reduzidas a pó, designado por *iyé*. Ele serve de veículo de transmissão do *àsè*, quer dizer, a energia do *Òrìṣà* a ser consagrado no futuro iniciado.

56 A citação trata-se de um testemunho direto.

Esta afirmação de *Opotun* (posto sacerdotal, conselheiro do sacerdote) Vinicius é de extrema importância para o entendimento das dimensões do *orí* no Candomblé e para o que se pretende tratar neste trabalho. Em primeiro lugar vemos veiculada a normativa *teológica* do *orí* como uma divindade pessoal. No caso em concreto não podemos desligar o aprendizado *teológico* dentro da comunidade religiosa candomblecista com a experiência da literatura. Mais interessante é a pluralidade de funções que são associadas ao *bṛí*, sendo que para cada uma dessas funções os elementos utilizados variam. Um *bṛí* iniciático acarreta sempre a presença de sangue, do sacrifício, enquanto que um *bṛí* para acalmar a cabeça poderá levar apenas água e frutas. Posteriormente, Vinicius reforça o caráter divinizado do *orí*, da cabeça mística, apresentando-a como a divindade responsável pelas nossas escolhas. Nesse sentido ocorre uma hipervalorização da cabeça, em que a religião acompanha o impacto do pensamento e das decisões. Enquanto cerne da identidade e morada da cabeça mística, é na cabeça física que se realizam os rituais, que pela ação ritual se potencia a cabeça mística e se dá a iniciação. Por fim encontramos uma referência a várias divindades que são celebradas como ligadas ao *orí*. *Yemṛnjá*, divindade popularizada no Brasil como Iemanjá, e que é largamente considerada como *iyá-orí*, a mãe da cabeça mística, dona do ponto central no topo do crânio onde ocorrerão os rituais do *bṛí* e da iniciação, ou de toda a cabeça consoante a tradição, *Nàná Burunku*, importante divindade da região *fongbé* e sobre a qual Pierre Verger nos dá as mais importantes informações⁵⁷, e que havia sido a divindade mais importante do *panteão fongbé* até à emergência de Mawu por ação missionária⁵⁸. Esta associação entre *Nàná* e a massa encefálica é mais obscura, sendo muito pouco reproduzida nos terreiros, razão pela qual constitui interessante alternativa *teológica*. É curioso notar que o informante dissocia *Òṣàlá* da sua ação oleira, colocando-o mais próximo da tradição de *Ífá*, eventualmente pela via da obra clássica de Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte*.

O caráter cumulativo do Candomblé, a sua plasticidade conceptual, *teológica* e ritual, tem na questão da predestinação importante amostra. De um modo geral, no Candomblé compreende-se que o destino é algo selado, vindo o termo carregado de toda uma dimensão católica historicamente enraizada. Essa noção é, não raras vezes, intelectualizada a partir da literatura especializada com enfoque particular para o sistema de *Ífá*⁵⁹. Entre as camadas menos intelectualizadas dos terreiros, geralmente as mais velhas e pobres, a conceção de destino aproxima-se fortemente da católica, como um fardo dado pelo Deus bíblico (e que é o chapéu inter-religioso em contexto *yorùbá* e afro-brasileiro), cabendo aos rituais como o *bṛí* o papel de

57 Pierre Verger – *Orixás...*, p. 236-251.

58 João Ferreira Dias – *Nos trilhos do pensamento religioso Yorùbá*. 1.ª edição. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2017.

59 Veja-se como o assunto é tratado neste blog: <https://ocandomble.com/2013/12/20/destino-e-energias-positivas/>.

potenciar os aspetos positivos. Entre as camadas literatas e urbanas, ocorre uma apropriação do imaginário de *Ifá*, a partir da lente de *autêntica religião africana*.

Uma vez que o Candomblé é uma religião eminentemente prática, ou tecnológica, como a apelidou Silveira⁶⁰, a problematização teológica do destino e da predestinação dilui-se no quotidiano da *praxis*, uma vez que para cada problema de ordem espiritual ou material existe uma solução prática, um *ebó*, i.e., uma oferenda ou procedimento ritual que convoca o desbloqueio do problema. Por essa razão, o destino do sujeito tem um carácter maleável, pois se é verdade que Òrìṣànlá fabrica os *orís* e assim atribui-lhes personalidade e destino, não é menos evidente que o quotidiano do Candomblé nos permite pensar que o destino do sujeito é negociado com os deuses através das oferendas rituais, as quais servem para potenciar os fatores positivos e contornar os acontecimentos menos favoráveis.

Considerações Finais

O universo religioso *yorùbá* é, portanto, complexo e plural, e resulta de um exercício político de uniformização intencional mais do que real. Como muitos outros campos religiosos, o *yorùbá* possui diferentes segmentos e manifestações. Para além do islão e do cristianismo, religiões exógenas transpostas ao universo cultural nigeriano a partir de processos híbridos e bricolagens culturais, o campo religioso *yorùbá* é marcado pelo culto aos ancestrais, pelo culto dos diferentes deuses (Òrìṣà), pelo sistema de *Ifá*, diferentes cultos organizados em sociedades civis-religiosas (*ẹgbẹ*), em cultos familiares (*agbo-ilé*), em cultos régios, e grandes festivais públicos.

Pese toda uma tradição ligada à formulação antropológica *yorùbá* do sujeito, à focalização no *orí* como vasilha da identidade e do destino, e a uma problemática ligada ao cumprimento e à prescrição fechada ou não de um destino selado, atribuído ou escolhido, que tem por base o sistema de *Ifá*, a verdade é que se mostrou que essa é apenas uma tradição, sendo um facto que outras interpretações coabitam e convivem. Com este trabalho foi possível compreender que existe uma distinção entre *destino* e *fado*, ou seja, entre *ìpín* e *àyànmó*, não obstante a ideia de *ìpín* surgir ligada ao conceito de *porção*, i.e., a uma parte individualizada do todo que é o destino coletivo. Tal facto inclui a vivência individual dentro do todo humano, um sentimento não independente das heranças judaico-descendentes de destino universal. A pluralidade de termos *yorùbá* para designar a ideia de destino e fado denotam a pluralidade de interpretações e a dificuldade da tradução conceptual.

60 Renato da Silveira – *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

Não obstante, o problema adensa-se com a antropomorfização do *ìpin*, nas declarações de Adekanmi, sendo que *ìpin*, para além de destino, é também sua testemunha, conferindo ao conceito uma dupla função. Ao mesmo tempo, o informante oferece ainda a ação da fortuna, o que possibilita a abertura, mesmo que ténue, às alterações do destino, ou pelo menos, do ato de agir sobre aquele. De acordo com a observação da obra de Neimark, o destino pode ser dividido em: *àkúnleyan* (como sejam os pedidos feitos pelo sujeito na casa de *Àjàlá*), *àkúnlègbà*, que será o ambiente fornecido para o cumprimento do destino, e *àyànmó*, aquilo que não é possível ser alterado. Toda essa pluralidade interpretativa que resulta de diferentes sensibilidades conceptuais serve para provar que a unicidade religiosa *yorùbá* é uma realidade ténue, se não mesmo falaciosa.

No campo afro-brasileiro do Candomblé, em que diferentes contributos africanos, católicos e espíritas foram conjugados, não é menos relevante a ação do sistema de Ifá na percepção dos agentes religiosos em matéria de predestinação. Compreende-se que além da visão normativa do destino como algo selado, estabelecido, e em que ao *borí* cabe a ação de manipular os aspetos positivos, de otimizar as possibilidades do sujeito, ocorre uma bifurcação entre uma visão cristocêntrica de destino dado por Deus, e uma intelectualização do pensamento religioso a partir dos predicados do sistema de Ifá. Todos os enunciados revelam a pluralidade do pensamento nos vários cultos aos Òrìṣà. É, pois, nesse quadro em que a pluralidade é real, diante da ilusão de *uma* normatividade *teológica*, que se coloca a questão da predestinação. O destino pode ou não pode ser alterado? Nesta matéria vimos que não há uma solução inequívoca, sendo certo que há fatores que podem ser potenciados. Ou seja, o que não se altera, eventualmente pode ser alterado.